FEDERICO KIESOW

IL PROCESSO DI SOCRATE

Estratto dalla *Rivista di Filosofia Neoscolastica)*
N. 3 — Giugno 1918

MILANO
Società Editrice "VITA E PENSIERO"
1918

I

Il grande dramma storico, che ci proponiamo di analizzare, si svolse ad Atene, come si sa, non molto tempo dopo la guerra del Peloponneso, che per ventisette anni di seguito (431-404) aveva devastata la Grecia e che terminò colla sconfitta di Atene. Dopo la infelice battaglia di Egospotamo (405) la città aveva dovuto tosto arrendersi (404). La sua potente flotta era andata perduta, le mura, che la collegavano col Pireo, furono demolite e tutte le sue fortificazioni smantellate. Quanto all'amministrazione interna, leggiamo che Lisandro abolì il regime democratico ed impose alla cittadinanza quello noto dei Trenta tiranni. La notte copre col suo velo le barbarie che si susseguirono e non è nostro compito di alzarlo; ricordiamo soltanto che persino Teramene (v. s.) venne giustiziato. — Appare un salvatore. Il patriottico Trasibulo raduna attorno a sè i fuggiaschi e gli esiliati, e li conduce contro i Trenta (403). Critia cade presso Munichia e, per intromissione di Pausania, re di Spart si giunge ad un compromesso. Sotto l'arconte Euclide si proclama un'amnistia generale (403) e si incomincia una nuova codificazione delle leggi, lavoro che fu compiuto sotto l'arconte Seneneto (401) (1).

Ecco in breve i grandi avvenimenti che precedono al processo di Socrate (399). Esso cade in quel periodo, in cui si fecero ad Atene sforzi sovrumani per rialzare lo Stato e per ricondurlo possibilmente allo splendore della sua antica grandezza. Non entriamo nei particolari dell'ulteriore andamento della storia, rammentiamo soltanto che, come Atene non potè mai più riconquistare la posizione politica perduta, così neppure Sparta riuscì ad imporre per sempre la sua egemonia agli altri Stati della penisola. La Persia si intromise sempre più nelle faccende della Grecia e dopo pochi decenni Filippo di

(1) Aristotele, Πολιτεία Ἀθηναίων, 34-40.

Macedonia picchiò alle sue porte. Per quanto successi transitorî potessero suscitare ad Atene nuove speranze, e per quanto uomini come Demostene cercassero di ridestare il popolo snervato, la battaglia di Cheronea (338) decise per sempre della sorte politica della gloriosa città e dell'intera Grecia antica.

Quanto a Socrate, sappiamo che egli aveva preso parte alle battaglie di Potidea, di Delio e di Anfipoli e che, come pritano, aveva, a rischio della propria vita, scrupolosamente adempiuto al suo dovere (1), ma, all'eccezione di ciò che la legge gli imponeva di fare, non si era occupato di affari pubblici, nè aveva mai partecipato alla politica propriamente detta. Egli stesso lo dice nella sua difesa davanti ai giudici, aggiungendo che era stato il suo *daimonion* che glielo aveva impedito (2). Socrate considerava come missione sua di influire, per mezzo dell'autoconoscenza, sul contegno morale dei singoli individui, dei quali si compone l'organismo dello Stato. La politica non era la parte sua, nè la esterna, nè la interna. Durante tutte le lotte tra i varî partiti egli aveva tranquillamente e serenamente adempiuto alla sua missione, senza domandare mai compensi, contentandosi della piccolissima fortuna che possedeva. Non si occupò neppure particolarmente della sorte della propria famiglia, ma, durante una lunga vita passata quasi interamente nella sua città natia (3), aveva pensato, come un padre o un fratello maggiore, al bene dei suoi concittadini, additando loro la via della virtù. Nessun testimone si alzò durante il processo per dimostrare il contrario, mentre egli stesso invoca come testimoni per questa verità il dio di Delfo, la sua povertà, i suoi amici e quanti mai l'avessero sentito discorrere (4). Tranne nelle circostanze suindicate, la sua vita non era mai stata minacciata da nessuno. Aristofane, molti anni fa (423), aveva cercato di metterlo in ridicolo, ma nessuno aveva mai osato di denunziarlo. Noi domandiamo perciò con stupore, come sia stato possibile, che quest'uomo, che non aveva fatto male a nessuno, che non aveva mai pensato ad interessi proprii, ma soltanto al bene degli altri, sia stato citato, dopo il ristabilimento dell'ordine ad Atene, davanti ai giudici con domanda della pena capitale. E la cosa desta ancora maggior sorpresa, quando si

(1) PLATONE, *Ap.*, 28 e, 32 b seg.

(2) PLATONE, *Ap.*, 31 d seg.

(3) Tranne durante le campagne sopraccennate ed una sola visita alle feste organizzate, ogni cinque anni, sull'Istmo di Corinto in onore di Poseidone, Socrate non s'era mai allontanato da Atene (PLATONE, *Crit.*, 52 b).

(4) PLATONE, *Ap.* 19 d, 21 a, 31 b seg., 33 d seg.).

pensa che il principale sostenitore dell'accusa, era, come vedremo, Anito, persona di per sè assai stimabile (1), e che al tempo del processo era investito della più alta carica della Repubblica, cioè di quella di stratego (2), carica di grande fiducia, perchè non ottenibile per sorte, ma soltanto per via di elezione (3). Si aggiunga che Anito non nutriva neppure delle idee democratiche estreme (era stato amico di Teramene), e che aveva insistito su una rigorosa osservazione della legge di amnistia (4), fatto dal quale risulta che nella sua azione contro Socrate non vi poteva essere uno speciale movente politico. Qui ci si affaccia davvero un grande problema psicologico di cui dobbiamo esaminare i particolari, per arrivare ad una soddisfacente soluzione di esso.

Purtroppo non è pervenuta fino a noi l'accusa preliminare, la γραφή, che, secondo la legge attica, dovevasi presentare al presidio della corte di giustizia, affinchè fosse iniziata l'istruttoria e che, o interamente o in riassunto, doveva essere esposta, in forma giuridica, al pubblico in vicinanza della sede dell'autorità competente (5). Ciò che fu tramandato a noi è la formula dell'accusa giurata, risultante

(1) J. Beloch, *Griech. Gesch., II*, p. 16, 1897. — Leggiamo, è vero, nella citata opera di Aristotele (27) che Anito, durante la guerra del Peloponneso, aveva corrotto i giudici, anzi che egli era stato il primo che abbia commesso un tale delitto dopo l'introduzione del compenso, concesso loro da Pericle, ma come v. Wilamowitz-Moellendorf (*Arist. u. Athen, I*, p. 118, cit. sec. A. Menzel, v. s. p. 43) ha dimostrato, questa comunicazione poggia su un errore. Parimenti dovremo dar ragione a Menzel, quando dice, che tutto ciò che ci viene riferito della triste fine di Anito, è inventato. Che Anito godeva ancora per molto tempo della stima e della fiducia de' suoi concittadini, risulta dal fatto che quindici anni dopo la morte di Socrate egli era arconte.

(2) J. Beloch, *Die att. Politik seit Pericles*, p. 295, 1884.

(3) J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, p. 110, 1905.

(4) Apprendiamo da Aristotele (*op. cit.*, 34) che, durante le trattative di pace dopo la battaglia di Egospotamo, Anito, Archino, Clitofonte, Formisio e molti altri formavano un partito che stava tra il partito democratico e quello oligarchico, partito che insistè sul ristabilimento dell'antico regime e di cui Teramene era capo. Come di Teramene, Anito era quindi anche amico di Archino, stratego come lui all'epoca del processo di Socrate (Beloch, *l. c.*). Siccome Aristotele ci informa inoltro (*o. c.* 40) che soltanto per merito di Archino era stato possibile di far valere l'amnistia con tutte le sue conseguenze, è evidente che anche Anito doveva approvare tali principii. Ciò risulta anche dall'orazione di Isocrate contro Callimaco (23) che data dal 399 (Blass, *att. Bereds. II²*, p. 214).

(5) Meier e Schömann (ed. Lipsius), *Der attische Process*, p. 800 segg., 1883-1887. Cfr. pure Platone, *Eutifrone*, 2-3, 5 a e c.

-dall' istruttoria ed aggiunta agli atti del processo (1). Questo documento, come era uso, venne conservato, a processo finito, nell'archivio di Stato che si trovava nel tempio della Cibele. Qui fu trovato da Favorino che lo comunicò a Diogene Laerzio (II, 40), per merito del quale esso venne poi trasmesso a noi. Secondo Diogene Laerzio suonava così: « È stata messa a protocollo e giurata la seguente accusa di Meleto, figlio di Meleto di Pitteo, contro Socrate, figlio di Sofronisco di Alopeca: Socrate commette un delitto, inquantochè non riconosce (adora) gli dei che lo Stato riconosce, ma introduce nuove cose demoniche; egli commette un delitto, perchè corrompe la gioventù. Si domanda la pena di morte ».

In questo documento credo che possediamo la forma autentica dell'accusa che decise della fine del grande pensatore. Schanz, è vero, nella sua introduzione all'Apologia platonica, ha messo in dubbio l'autenticità di questo documento, che egli ritiene essere un trucco da parte di Favorino, ma Menzel (2) ha dimostrato la insostenibilità della tesi di Schanz in modo incontrovertibile. Difatti, l'autenticità del documento risulta già dalle parole iniziali. È impossibile che Favorino abbia potuto inventare questa introduzione. Si domandi soltanto, a quale scopo? In favore della genuinità del documento parla inoltre il fatto che tanto Senofonte (3), quanto Socrate stesso (4), fanno precedere alle parole dell'accusa la frase: essa suona presso a poco così, e che le piccole differenze, che si trovano in queste citazioni, sono del tutto insignificanti.

Come risulta dalla comunicazione di Favorino, quest' accusa era stata giurata e firmata soltanto da Meleto, ma dall'Apologia di Platone apprendiamo che Anito e Licone gli si erano associati in tribunale, cosa che la legge attica permetteva (5). Apprendiamo inoltre dalla bocca di Socrate (6), che Meleto l'aveva in odio per conto dei poeti, Anito per conto degli artigiani e degli uomini di Stato, e Licone per conto degli oratori.

Dal fatto che l'accusa era stata giurata e firmata soltanto da Meleto e che Socrate, nel respingerne i singoli capi, doveva,

(1) Meier e Schömann, *op. cit.*, p. 805.

(2 A. Menzel, *Untersuch. z. Sokrates-Process; Sitzgsb. d. Wiener Akad, philos.-hist. Cl.*, vol. 145, 2. Abhdl, p. 8 seg., 1903.

(3) *Mem.*, I, 1; 1.

(4) Platone, *Apol.*, 24 b.

(5) Lipsius, *op. cit.*, p. 906.

(6) Platone, *Ap.*, 24 a

per conseguenza, rivolgersi specialmente a costui, si è spesso concluso, che egli era stato anche il principale accusatore e che il processo sia stato ideato da lui. Ma ciò non può essere. Dall'Eutifrone di Platone (2 b) apprendiamo che Meleto era un giovane appena barbato e del tutto sconosciuto, onde risulta che egli non può essere stato neppure il noto poeta omonimo. Che era soltanto una mediocrità, si vede anche sufficientemente dalle risposte che dà alle domande che Socrate gli rivolge durante il dibattito, come pure dal modo in cui sostiene le sue asserzioni. Ora, un giovane di questa fatta non aveva certamente nè la posizione sociale, nè l'autorità morale per riuscire in un' impresa di una tale gravità, cioè di domandare la pena di morte per una persona come Socrate, il quale, benchè da tanti odiato o almeno deriso, godeva nondimeno, per la sua semplicità e per la sua bontà, anche molte simpatie. Che Meleto non possedeva una tale autorità, dimostra pure il fatto, che la maggioranza che ottenne nella prima votazione, era minima. Socrate stesso lo rileva, dicendo che, per quanto riguarda Meleto, si sente salvo (1). Infatti, questi era soltanto l'accusatore formale, non quello principale, vero.

Parimenti Licone non può essere stato una eminente personalità e perciò a Meleto non può aver prestato grande appoggio. Di quell'oratore ci manca qualsiasi notizia sicura, e già il fatto che Socrate non tiene assolutamente conto di ciò che aveva detto nel suo discorso, dà prova della sua insignificanza. Socrate lo nomina durante il processo soltanto due volte occasionalmente: la prima volta nel luogo già citato, e poi in principio del secondo discorso (2), ove, meravigliato dell'esito della votazione, dice che, se Anito e Licone non si fossero associati a Meleto, questi sarebbe stato multato, perchè non avrebbe ottenuta la quinta parte dei voti. Per il resto Socrate accenna a Licone soltanto, ove parla dei suoi accusatori in generale (3).

Riguardo ad Anito, però, le cose stanno del tutto diversamente. Persona altolocata ed influente, uomo di grandi meriti, conosciuto da tutti e quindi sicuro di poter contare sopra una notevole parte dell'opinione pubblica, egli possedeva veramente l'autorità necessaria per tentare una tale impresa contro il filosofo. In verità, l'Apologia platonica non lascia alcun dubbio che Socrate stesso vede in questo

(1) *Ap. pl.* 36 a.
(2) *Ap. pl.* 36 a.
(3) *Ap. pl.* 17 a.

uomo il suo vero avversario, ma è evidente anche che egli s'accorge di questo fatto soltanto in tribunale durante i discorsi che precedettero alla sua difesa. Di Meleto egli non aveva avuto timore, ora s'accorge che è in realtà Anito, lo stratego, con cui ha da fare. Anche Platone deve essere stato di tale parere. Ciò non risulta soltanto dal citato passo dell'Eutifrone, ma anche dalle parole colle quali termina il suo Teetete. Qui Socrate dice a Teodoro che egli deve recarsi ora in tribunale, per rispondere a Meleto, ma che domattina si sarebbero di nuovo incontrati nello stesso luogo. Ciò mi sembra non solo un indizio sicuro che Socrate ed i suoi amici connettevano unicamente la persona di Meleto col processo, ma anche che nessuno di loro se ne aspettava un esito così tragico. Anito si era servito di Meleto, per sottrarsi all'obbligo di fare, egli stesso, la denunzia.

Nella prima parte del primo discorso (1) Socrate dice che teme i suoi primi accusatori (l'opinione pubblica) più di Anito ed i suoi compagni, quantunque anch'essi siano temibili. Perchè, domandiamo, Socrate nomina qui Anito e non Meleto che aveva fatto la denunzia e firmato l'accusa? Ciò non può essere un caso. Egli è ormai convinto che è Anito che l'ha sfidato e che la sua salvezza sarà difficile se non impossibile. Lo stesso fatto osserviamo nella seconda parte del primo discorso in cui Socrate si difende contro le speciali accuse di Meleto. Anche qui, e precisamente nei momenti più decisivi, appare accanto al nome di Meleto quello di Anito o quest'ultimo da solo. Così, ove Socrate, conducendo il discorso sul trattamento dei cavalli, domanda se non è così che soltanto pochi competenti se ne intendono, e gli altri no, e, non ottenendo risposta, replica egli stesso: « certo è così, tu ed Anito vogliate o no ammetterlo » (25 b). Anche qui si intuisce l'intenzione di far capire che egli sa chi ha di fronte. Parimenti ciò risulta dai paragrafi 28 a, 29 b-c, 30 b seg. e 31 a. In 28 a Socrate dice nuovamente che teme l'opinione pubblica più di Meleto e di Anito. Perchè non nomina qui soltanto Meleto, perchè non nomina Licone? In 29 b poi, dopo aver espresso il suo parere sulla morte, continua a dire che non può temere cose delle quali non sa, se non siano piuttosto beni, neanche allorquando i giudici seguissero Anito e lo condannassero. Qui è chiaramente detto che egli vede in quest'ultimo l'anima dell'accusa. Anito ha detto, Socrate prosegue (e questa frase è decisiva), che, o non si sarebbe dovuto citarlo affatto, o, una volta che egli

(1) *Ap, pl.,* 18 b.

si fosse presentato, dovrebbesi condannarlo a morte, perchè altrimenti i giovani l'avrebbero seguito ancora di più e così sarebbero stati corrotti totalmente. Queste parole del filosofo si riferiscono certamente al discorso pronunciato da Anito in principio della seduta. Esse non sono soltanto una prova del fatto che il processo fu condotto sotto l'influenza di Anito, ma rivelano anche le vere intenzioni di quest'ultimo. Egli voleva disfarsi di Socrate in qualunque maniera. Nella speranza che questi facesse come avevano fatto altri, cioè fuggisse, andando volontariamente in esilio, aveva fatto proporre la pena di morte. Si ingannava: Socrate si presentò, e allora non gli rimaneva altro da fare che di insistere sulla punizione proposta. A quella frase di Anito si riferiscono le parole che Socrate dice in seguito, come pure quelle che egli pronuncia verso la fine del secondo discorso (37 e seg.).

Il nome di Anito appare da solo di nuovo in 29 c e parimenti leggiamo in 30 b: « Ubbedite, Ateniesi, ad Anito o no, assolvetemi o no, in nessun caso potrò agire diversamente, neanche se dovessi morire tante volte ». In 30 c il nome di Anito appare ancora una volta insieme a quello di Meleto, ma in 31 a Socrate torna a dire: « Se volete seguire il consiglio di Anito e condannarmi con leggerezza a morte, ecc. ». Come si vede, in tutti i punti essenziali è sempre Anito che Socrate nomina. Tutto ciò ci porta alla conclusione che è Anito, e egli soltanto, che ha provocato il processo, e che è in prima linea responsabile della tragica fine del filosofo. È Anito che l'ha voluta ed ottenuta, senza che con questo Meleto e Licone siano scusati.

Che è veramente così, dimostra anche il fatto che il noto retore e sofista Policrate, nella sua orazione κατηγορία Σωκράτους fa parlare Anito e non Meleto, e che anche Libanio nella sua ἀπολογία Σωκράτους si rivolge contro quest'uomo (1). Del resto, anche autori come Curtius (2), Lessona (3), Gomperz (4), Zuccante (5) e

(1) F. Kiesow, *Chi è ὁ κατήγορος nel secondo capitolo del primo libro dei Memorabili di Senofonte? Bollettino di filologia classica*, anno XXIV, n. 9, p. 129, 1918.

(2) E. Curtius, *Storia greca*, III, p. 115, 1854.

(3) M. Lessona, *Le cause del processo di Socrate, Riv. di Filol.*, anno XIV, p. 465, 1886.

(4) Th. Gomperz, *Griech. Denker*, II, p. 78. 1902.

(5) G. Zuccante, *Dei veri motivi del processo e della condanna di Socrate. Rendiconti del R. Istit. Lombardo di Scienze e Lettere*, Serie II, vol. XXXVIII, p 1059, 1905.

Menzel (1) si sono pronunciati in questo senso. È poi merito di quest'ultimo di aver dimostrato le conseguenze che l'amnistia del 403 doveva avere per il carattere dell'accusa contro Socrate (2).

Posto questo, ci si presenta nuovamente la domanda: Perchè mai? Quale può essere stato il motivo che spingeva Anito ad una misura tanto severa contro il modesto filosofo, di cui l'oracolo di Delfo aveva detto che era il più savio dei savii? (3).

Altri hanno creduto che sotto l'accusa formale si nascondesse in verità un motivo politico (4). Ma da quanto fu esposto più sopra, risulta che ciò non è possibile. Al contrario, si sarebbe potuto fare a Socrate il rimprovero di non occuparsi della vita pubblica, e non è escluso che Anito abbia accennato a siffatta mancanza nel suo discorso. Comunque sia, Socrate comprende la possibilità che gli venga fatto un tale rimprovero, ma lo respinge col dire che il suo daimonion gli aveva sempre impedito di partecipare alla politica, aggiungendo che ciò era un bene, perchè altrimenti la sua vita sarebbe stata troncata da lungo tempo ed egli non avrebbe potuto compiere la sua missione (31 c-32 a). In tutta l'Apologia platonica non si trova un solo accenno ad una trasgressione politica da parte di Socrate, il che vuol dire che nessuno dei suoi accusatori l'aveva incolpato di tale mancanza.

Lo stesso dicasi delle accuse che, secondo Senofonte, il κατήγορος aveva mosso contro Socrate. Questi aveva rimproverato al filosofo di aver criticato il modo in cui venivano nominati gli arconti (5). Ora, non è escluso che, date le convinzioni di Socrate, egli si sia casualmente dichiarato contrario a quest'uso, ma non è possibile che simili detti siano stati discussi in tribunale: l'Apologia di Platone vi farebbe allusione. A proposito di questa imputazione, Menzel ha certamente ragione nel ritenere che una tale affermazione doveva apparire del tutto innocente in confronto di quanto aveva proposto, ad esempio, Formisio, amico di Anito, cioè di concedere il diritto civico soltanto ai proprietari di beni stabili. (6) Parimenti non si poteva parlare in tribunale dei rapporti in cui Socrate era stato con

(1) A. Menzel, *op. cit.*, p. 41.
(2) *Ibid.*, p. 4, p. 29 seg.
(3) *Scol. alle Nubi di Aristofane*, 144.
(4) G. Zuccante, *op. cit.*, p. 1049, p. 1061.
(5) *Mem.*, I, 2, 9. Cfr. Lipsius, *op. cit.*, p. 920.
(6) A. Menzel, *op. cit.*, p. 44. — Cfr. G. Grote, *History of Greece* (ed. Dent and Co.), VIII, p. 262 seg.

Alcibiade e con Crizia (1) perchè a ciò si opponeva la legge di amnistia. In breve, la politica non ci entrava, seppure non si voglia intenderla in quel larghissimo senso, nel quale infine ogni quasi cosa di qualche importanza può essere messa in relazione col bene dello Stato. Ma, ripeto, la politica propriamente detta è esclusa.

Quale era allora il motivo? Per dilucidarlo bisogna che ci atteniamo strettamente alle parole dell'accusa giurata, come Diogene Laerzio la riporta nella sua integrità. Secondo questo documento è chiaro che si riteneva Socrate anzitutto colpevole di irreligiosità (ἀσέβεια). Questo è, secondo Diogene L., il primo punto d'accusa, ed è, in verità, anche il principale, perchè, data l'influenza che il filosofo realmente esercitava sopra la gioventù, esso doveva senz'altro condurre al secondo punto, cioè all'accusa di corrompere i giovani, alla cui educazione Anito dava certamente grande importanza.

Su quest'ultimo punto m'immagino che Anito e Meleto abbiano insistito molto nei loro discorsi, sforzandosi di far vedere ai giudici in questo modo le conseguenze che, secondo loro, dovevano derivare dalla pretesa irreligiosità del filosofo. Chi professa una religione contraria a quella che lo Stato prescrive ed è sempre circondato da giovani, deve necessariamente corromperli; ecco la concezione di Anito. Può darsi che anche il contegno del proprio figlio abbia in certo qual modo influito sulla sua opinione di Socrate.

In quanto fu detto, io vedo la ragione, perchè Socrate incomincia la sua difesa contro Meleto coll'ultimo capo d'accusa (24 d seg.) (2). Da questo punto di vista si comprende pure la frase di Socrate, che egli, in verità, non era mai stato maestro di chichessia (33 a seg.), frase pienamente giustificata, perchè egli non insegnava a mo' dei sofisti, pretendendo di poter comunicare ad altri ciò che questi non sapevano, ma, intrattenendosi con ricchi e poveri, giovani e vecchi, il suo metodo servì, secondo la sua concezione, a cavare dagli altri ciò che tutti, compreso egli stesso, dovevano ammettere quale vero sapere.

L'accusa mossa contro Socrate non è la sola di questo genere che la storia della Grecia registra. Da Anassagora fino a Teofrasto ed altri incontriamo imputazioni di irreligiosità fatte ai filosofi (3).

(1) Senof., *Mem.*, I, 2, 12.

(2) È caratteristico, a questo riguardo, anche il pensiero che domina nei Memorabili di Senofonte. Cfr. P. Kiesow, *Senofonte ed il daimonion di Socrate*, Riv di Filos. neoscolastica, 1918, n. 2, p. 158 seg.

(3) Meier e Schömann, *op. cit.*, p. 366 segg. J. H. Lipsius, *op. cit.*, p. 358 segg.

L'accusa non ebbe però mai una conseguenza come nel caso presente. Per lo più gli accusati si sottraevano per mezzo della fuga al pericolo che li minacciava, e talvolta venivano esiliati. Persino di Aristotele è noto che egli, accusato di irreligiosità, non si presentò davanti al tribunale, ma si allontanò volontariamente da Atene, motivando la sua fuga col dire che non voleva dare agli Ateniesi una seconda volta l'occasione di peccare contro la filosofia. Che Socrate facesse così, era anche, come fu già detto, la speranza di Anito. Ma un tale contegno non era conforme nè al suo carattere, nè alla sua dottrina. Osservando rigorosamente le leggi, egli si presentò davanti al tribunale che doveva giudicarlo, e vedendo la piega che prendeva la sua causa, accettò, senza pensare ad interessi personali, ciò che, secondo la sua fede, era la volontà di Dio, coronando la sua opera con la morte, la morte del sacrifizio.

In Anito e Socrate si incontrarono due principii contrastanti e per sempre irreconciliabili. Anito era il rappresentante di un partito che vedeva la possibilità di una rinascita del popolo nel ritorno agli antichi costumi, e che credeva alla salvezza dello Stato di Atene (1) per mezzo di un complicato sistema di leggi amministrative (2). La costituzione di questo Stato aveva per base la religione. E questa religione non possedeva un sistema di dogmi, ma era anch'essa piuttosto di carattere amministrativo con a testa uno speciale impiegato, l'Arconte-Re. Ad Atene non vi erano seminarii o altre istituzioni, ove i giovani potessero acquistare una speciale coltura teologica o prepararsi a una carriera ecclesiastica. Il sacerdozio era in parte ereditario ed in parte fu conferito a singole persone, uomini e donne, o per tutta la vita, o per un determinato periodo di tempo. Esso era un impiego, stabilito perchè i vari riti fossero scrupolosamente eseguiti. Inoltre non sacrificavano soltanto i sacerdoti e le sacerdotesse, ma anche i capi di famiglia, i magistrati, ecc. In breve, la religione greca possedeva dei culti, ma non un dogma come lo intendiamo noi. L'osservazione delle prescrizioni rituali stava sopra ogni cosa ed era considerata la parte migliore di tutta la costituzione dello Stato. Per placare o prevenire l'ira degli dei o implorare le loro benedizioni servivano i sacrifizii, per rendere loro grazie le oblazioni, per sapere il loro volere gli oracoli ed i riconosciuti divinatori, ecc.. Chi si scostava da queste regole, commetteva un delitto che, secondo lo spirito della fede greca, era considerato il più peri-

(1) Aristotele, *op. cit*, p. 34.

(2) *Ibid.*, 42 segg.

coloso, perchè dalla conservazione dei varii culti dipendeva, secondo questa fede, il bene di tutti; la deviazione da questa tradizione doveva, come si credeva, condurre alla rovina dello Stato ed alla perdita dell'intera coltura (1).

Considerate le cose da questo punto di vista, diventa comprensibile, ad esempio, lo scandalo che doveva suscitare Anassagora ad Atene, quando dichiarò che il sole era un sasso rovente e la luna una terra, scandalo nel quale fu implicato persino Pericle (2). Dall'Apologia di Platone (26 d) apprendiamo che questa dottrina portò le sue conseguenze ancora nel processo di Socrate. Parimenti si comprende come dovevano allibire le anime pie, quando Protagora disse che degli dei non si poteva sapere niente, neppure se esistessero. Se si pensa inoltre che nella dottrina di Protagora ebbe la sua origine quell'indirizzo sofistico che condusse alle tristi conseguenze note anche ad Anito (3) e che egli considerava, senza dubbio, anche Socrate un sofista, mi pare che il suo modo d'agire diventi comprensibile, sebbene non giustificabile.

Socrate, per contro, aveva oltrepassato la religione del suo popolo. Di ciò non può esservi dubbio. Egli si riteneva esteriormente legato alle prescrizioni religiose in vigore, perchè era una sua massima di obbedire alle leggi, ma la sua più intima convinzione religiosa non poteva più concordarsi con la religione dello Stato. Il suo Dio era un Dio unico, onniscente ed onnipresente (4). Ciò risulta anche dalla sua difesa. O possiamo noi pensare seriamente che a Socrate sarebbe stato possibile di credere tutte le assurdità del complicato politeismo greco? No, ciò non è possibile. È assai significativo quanto Platone ci riferisce a questo proposito nel suo Fedro (229 seg.) ed egualmente caratteristiche sono le parole che Senofonte, nel suo Simposio (VIII, 9), mette in bocca a Socrate riguardo alle due Afroditi. Anche Zeus è un essere unico, si legge qui, che ha pur vari nomi. Per me non esiste alcun dubbio che in passi come questi si tratta del vero pensiero di Socrate. Se vogliamo esprimere in una breve formula la quintessenza della fede socratica, io credo, che possiamo ravvicinarla a quella del sacerdote di Baldur nella Saga di Fritjof. Dio padre (Allfader), dice

(1) Cfr. I. BURCKHARDT, *Griech. Kulturgesch.* II, p. 212. BOUCHÉ-LECLERCQ. *Leçons d'histoire grecque*, cap. 1 e 2. 1900.

(2) PLUTARCO, *Pericle*, 32.

(3) PLAT., *Men.*, 89 e segg.

(4) SENOF., *Mem.*, I, 4.

il vecchio servo del dio, è uno solo, ma egli ha molti messaggeri (1). In modo simile, benchè non identico, Socrate avrebbe potuto dire: Dio (Intelletto universale, νοῦς) è uno solo, ma egli si manifesta in tante maniere e si può adorarlo in molti modi. Già la religione greca stessa, con Zeus come padre degli dei e degli uomini concetto unificatore che trova la sua espressione anche nelle dottrine degli orfici (2), doveva indicare la via ad una tale concezione. Si deve inoltre ricordare che la filosofia greca aveva iniziato il suo lavoro con una lotta contro il politeismo della religione popolare e che fin dai tempi di Talete, tutti i suoi sforzi erano diretti a trovare un principio unico ed unificatore per la spiegazione delle cose. Per diversi che siano i tentativi fatti in questo senso, la speculazione filosofica in generale conservò tale indirizzo per molto tempo, indirizzo che condusse in fine alla dottrina prettamente monistica (ed anche materialistica) di Democrito. E quando con Empedocle ed Anassagora nacquero concezioni dualistiche, che esigevano, per la spiegazione del mondo materiale e quello spirituale, due principî diversi, ve n'è sempre uno che ha il predominio sull'altro, ed è quello spirituale. Ora Socrate subì l'influenza di Anassagora (3). Premesso tutto questo, e tenuto conto dei bisogni religiosi del filosofo, come pure della sua concezione etica, formatasi in opposizione allo scetticismo ed all' egoismo dei sofisti, la sua fede in un Dio unico non può far stupire: essa è una logica conseguenza dell'antecedente sviluppo filosofico nella Grecia, conseguenza fondata sul sentimento etico e religioso di questo grande personaggio.

E non dimentichiamo il suo daimonion. Questo suo divino No, come l'ho già detto altrove, non è assolutamente comprensibile, se non si ammetta la fede di Socrate in un principio divino unico. A quale degli dei poteva riferirsi questo fenomeno? Certamente non a diversi, ma soltanto a quel Dio unico dal quale egli era convinto di aver ricevuto il suo apostolato.

Vi si potrebbe obiettare che in questo modo dovevano essere

(1) E. Tegnér, *Fritjofsoge,* Trad. di Hartmann, p. 118, 1848.

(2) E. Zeller, *Die Philosophie d Griechen,* I, 5. ed., p. 52 segg. 1892.: P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique,* 3me. ed., p. 15 segg. 1884. Cfr. pure: O. Gruppe, *Griech Mythol. u. Religionsgesch.* (J. v. Müller, *Hdb. d. kl. Altertumswiss.* V, 2), 1906.

(3) Platone, *Apol.* 26 d — *Fedone,* 72 c, 97 b. — Cfr. pure A. Chiappelli, *Il Naturalismo di Socrate,* ecc. *R. Accad. dei Lincei,* anno CCLXXXII, *Rendiconti,* vol. II, p. 284. 1886.

delle contraddizioni nel pensiero di Socrate. Rispondo: È facile ad ogni coscienza umana cadere in qualche contraddizione, ma è una delle caratteristiche dei grandi genii, che essi sanno riconciliare in sè dei principii che un'altra mente non riesce a mettere d'accordo. I particolari di un tale aggnagliamento nella mente di un grande pensatore possono rimanere il suo segreto, d'altra parte però, l'ulteriore sviluppo della sua dottrina dipende tante volte dal riconoscimento di tali antagonismi, inquantochè i suoi successori, in base ad uno sviluppo psichico diverso, e non più dominati dalle stesse premesse, riescono a trarne conseguenze, che egli stesso non dedusse. Così si spiegano non soltanto le differenze che si manifestarono più tardi nei successori di Socrate, ma anche, generalizzando, quelle che sorgono durante l'ulteriore svolgimento di qualsiasi altra grande dottrina. Quanto a Socrate, ricordiamo che si trattava di riconciliare i suoi principî etici, religiosi e filosofici colle leggi della Repubblica ateniese.

Riassumendo possiamo dire che il regresso ed il progresso sono i due principii che in Anito e Socrate si incontrano, o, se vogliamo specializzarli, che è il burocratico colla sua cieca fiducia nell'infallibilità di antiquate prescrizioni che lotta contro il libero pensiero di un grande genio innovatore, senza accorgersi che il tempo per tali prescrizioni volge al suo termine. È l'ignoranza che vuol combattere il sapere. Si può dire anche che sia la concezione monoteistica che incomincia a superare il politeismo il quale, coi suoi dei e semidei, coi suoi templi e sacrifizii, coi suoi misteri, oracoli, divinatori, ecc., aveva avvinghiato l'intera vita di un popolo, una religione bensì capace di ispirare creazioni artistiche di eterno valore, ma non di soddisfare ai bisogni di una personalità come quella di Socrate.

Alla domanda, come mai Socrate abbia potuto lavorare indisturbamente per tanti anni, e che solo all'età di settant'anni (1) sia stato citato davanti ai giudici, si hanno varie risposte. Menzel (2) è del parere che l'attività del filosofo, forse, non sia sempre stata la medesima o che soltanto verso l'epoca del processo essa sia diventata così grande da farlo sospettare di pratiche pericolose. In quest'opinione vi è senza dubbio del vero, inquantochè anche l'indirizzo e l'attività di Socrate avranno avuto un sempre crescente sviluppo, ma non posso credere che la sua dottrina, dal momento in cui egli

(1) Platone, *Apol.*, 17 d. *Crit.*, 52 e.
(2) A. Menzel, *op. cit* p. 46, p. 60.

incominciò ad indagare la coscienza propria e quella degli altri, abbia subito delle modificazioni o che abbia addirittura cambiato carattere. La grandezza di quest' uomo sta piuttosto nella sua costanza in ciò che aveva, dopo molte riflessioni, riconosciuto come vero e nella immutabile fedeltà al suo pensiero fondamentale. Per questa ragione sono del parere che le cause dell'accusa non siano da ricercarsi in Socrate, ma in Anito. Quest'ultimo aveva considerato il filosofo per lunghi anni semplicemente come uno di quegli uomini stravaganti, di cui si può ridere, e che non si devono prendere troppo sul serio. Ritornato poi col partito democratico, e accintosi con tutta l'anima alla restaurazione della vita normale ad Atene, egli si accorge dell'influenza che quest'uomo, dall'esteriore comico, esercitava sui giovani. Incapace di afferrare ciò che era nuovo ed altamente morale nell'attività educatrice di Socrate, vide in lui un irreligioso, un sofista, un corruttore di quella gioventù, nella quale egli aveva posto le sue speranze.

Convincente è quanto Menzel dice dello stato in cui la città si trovava durante i primi tempi dopo la sconfitta. Egli accenna al risveglio del sentimento religioso in seguito al rovescio subito e dirige l'attenzione inoltre alla mutata posizione politica della città. Infatti il suo grande possesso coloniale era andato perduto, il suo commercio era annientato, il panellenismo di una volta trasformato in un limitato patriottismo civico. A che cosa avevano servito le sue arti e le sue filosofie? Vincitrice era Sparta che, rispetto alla coltura, non poteva neanche lontanamente paragonarsi con Atene. Che cosa c'era da farsi? L'antico culto degli dei doveva essere ristabilito, l'agricoltura, le industrie, il commercio, ecc. dovevano risorgere. Ed ecco giorno per giorno sulle strade e sulle piazze di Atene un uomo che di tutto ciò non si occupava affatto. Socrate era per Anito un sofista nel senso più detestabile del termine, un uomo che, invece di suscitare nei giovani sentimenti religiosi ed il rispetto verso gli antichi dei, distruggeva in loro la religione dei padri, pretendendo di avere nuove rivelazioni divine. Anito, come molti altri, non potendo credere all'impossibilità di risollevare la sua amata Atene, vide in Socrate un ostacolo alle sue aspirazioni e per ciò fece tutto il possibile per liberarsi di lui.

Ripeto, con tutto ciò Anito non è scolpato, ma il suo agire diventa comprensibile. Non è scolpato, perchè era il suo dovere di informarsi prima di fare un passo così grave. Cognizioni più accurate l'avrebbero convinto che quest'uomo, scientificamente religioso

ed umilmente pio, indicava colla sua infaticabile attività l'unica via, sulla quale un miglioramento delle cose era possibile. Così l'ignoranza e la stoltezza erano in fondo le cause che determinarono la sorte di questa sublime figura.

Quanto all'atto di accusa, esso è stato compilato abilmente, ma si deve concedere che la redazione ne era facilitata dalla grande elasticità del concetto dell'ἀσέβεια, concetto che la legge non aveva ben precisato, così da lasciare molto margine all'arbitrio dei giudici (1). Si vede in questo documento la preoccupazione dell'accusatore di non farvi entrare alcunchè di illegale. Le nuove cose demoniche (ἕτερα καινὰ δαιμόνια) costituiscono la motivazione giuridica della imputazione di non riconoscere gli dei dello Stato. Per ciò questo punto è collegato al primo per mezzo dello stesso ἀδικεῖ. Socrate dirige l'attenzione su di esso dicendo che Meleto l'aveva messo nell'accusa facendosene beffe (31 d). Sorprende qui il termine δαιμόνια. Si domanda, perchè in sua vece non sia stato scritto θεούς. Ma nella scelta di quella parola sta appunto la prudenza e, ammettiamolo pure, la lealtà dell'accusatore, perchè nessuno aveva mai sentito parlare Socrate di nuovi dei. Il filosofo trasgrediva però, secondo Anito, le prescrizioni religiose in un'altra maniera ed in ciò egli stava veramente in aperta contraddizione colla religione dello Stato. Alludiamo al daimonion. Per false che fossero le voci che correvano in città attorno a questo fenomeno, ad un uomo come Anito non poteva sfuggire che si trattava qui di qualche cosa di estraneo alla fede dei padri. Un uomo che parlava continuamente di rapporti speciali con chi sa quali divinità (e si noti che Socrate chiamava il suo daimonion addirittura la sua μαντική) (2) doveva, secondo la concezione di Anito, offendere gli dei dello Stato.

Il pio greco doveva rivolgersi, come fu già detto, agli oracoli ed ai divinatori legali, ma non pretendere di avere speciali rivelazioni divine. Secondo lo spirito della religione attica il daimonion di Socrate doveva parere un trucco, e come tale cadere sotto l'elastico concetto dell'ἀσέβεια. Ciò spiega anche perchè Socrate dà degli schiarimenti così ampî del fenomeno in tribunale. Ci viene riferito, è vero, che Socrate obbligava i suoi amici a rivolgersi agli oracoli (3), ma non si conosce un solo caso in cui egli stesso abbia domandato tali consigli. Socrate inoltre non aveva mai preso parte ai mi-

(1) J. H. Lipsius, *op. cit. p.* 359 seg.

(2) *Apol. plat.* 40a

(3) Senof., *Mem.* I, 1, 6; I, 4, 18, *Anab.*, III, 1, 5.

steri. Ora, quantunque Anito non fosse filosofo, e per ciò non capace di penetrare nella profondità del pensiero socratico, era non di meno troppo intelligente per non accorgersi di una tale deviazione dalla religione dello Stato. Egli sentiva, e forse più di quanto fosse in grado di esprimere, che vi era un abisso tra questa religione e la fede di Socrate, e per ciò lo riteneva colpevole. Ecco la ragione della prudenza che mise nel motivare giuridicamente l'accusa principale.

Come si vede, la politica come tale non presentava alcun motivo per un'accusa contro il filosofo, ma la sua pretesa irreligiosità era più che sufficiente per decidere il suo avversario ad iniziare contro di lui il processo. E quand'anche dovessimo ammettere che altre volte l'imputazione dell'ἀσέβεια poteva nascondere un movente politico, in questo caso ciò è escluso. Io penso a tale proposito specialmente all'accusa di ἀσέβεια diretta contro Aristotele, di cui erano noti i suoi rapporti di una volta con la corte macedone e conosciute le simpatie che nutriva per il partito omonimo. Qui, cioè nel 323, l'ἀσέβεια è stata con ogni probabilità soltanto un pretesto (essendo il canto di Aristotele ad Ermia (1) in realtà piuttosto un inno alla virtù) ma nel caso di Socrate, cioè al principio del secolo, no. Si sa che la religione attica perdeva col tempo sempre più della sua influenza sulla vita del popolo, ed è chiaro che con tale decadenza, anche le imputazioni di irreligiosità dovevano man mano scapitare della loro importanza. In conseguenza di ciò, dal principio del secondo secolo, non sentiamo più parlare di tali accuse (2).

II

Le fonti alle quali potremo attingere per lo studio del processo di Socrate, non possono essere, come anche altri hanno già rivelato, che tre: l'Apologia platonica, i Memorabili di Senofonte e l'Apologia che porta il nome di questo autore. Per ciò che concerne l'ultimo scritto, ho già espresso il mio parere in altre comunicazioni, cioè che esso non è un'opera autentica di Senofonte. Per questa ragione non ne ho tenuto conto nelle antecedenti note. Se torno nel presente articolo ancora una volta sullo stesso argomento, gli è perchè Menzel, nella pregiata ricerca sopra indicata, ritiene questo scritto, per la comprensione del processo di Socrate di grande va-

(1) Diogene L., V., 7.

(2) Cfr. J. H. Lipsius, *op. cit.*, p 365.

lore, quantunque egli non insista sulla autenticità senofontea di esso, e debba ammettere che vi si trovano accenni alla Apologia di Platone, come pure al suo Fedone ed anche ai Memorabili (IV, 8) di Senofonte.

Di fronte a tale opinione posso soltanto ripetere quanto ho già detto altrove, cioè che io, in base ai risultati ottenuti da von Wilamowitz-Moellendorf e da Schenkl, non posso attribuire un valore storico a codesto documento.

Benchè quest'opera sia stata usata da diversi autori come fonte storica, resta in generale pur sempre vero quanto già scrisse a questo proposito lo Steinhart (1) e cioè, che si tratta qui di un'opera di compilazione. Menzel dice che v. Wilamovitz-M. non l'ha convinto, ma reca sorpresa che in tutto il suo scritto non si trovi citato neppure una sola volta il nome di Schenkl. Quest'autore, in base a lunghi studi critici, ha dimostrato la dipendenza dell'opera da altre fonti in modo così convincente (2) che mi riesce difficile di comprendere, come si possa senz'altro passare sopra le sue conclusioni. Prima che esse non siano state contraddette da lavori critici di eguale importanza, mi sembra che si debba riconoscere il loro valore. Menzel, è vero, combatte, e con tutta ragione, le illogiche argomentazioni di Wetzel (3), ma se egli concede che l'autore di questo scritto deve aver conosciuto le rispettive opere di Platone, quale garanzia può offrirci del valore storico dell'opera? Si aggiunga che egli ammette persino l'inesattezza di alcuni fatti riferitivi (4).

Menzel vuole che la indipendenza dell'opera in questione, chiunque ne sia l'autore, sia provata specialmente dai seguenti dati: la produzione di testimoni pro e contro Socrate, il rifiuto di Socrate di stabilire la pena, la maggiore precisione nel punto d'accusa riguardante la corruzione della gioventù, il modo in cui Socrate respinge l'accusa di innovazioni religiose ed in cui si difende contro il rimprovero di corrompere i giovani, la maniera in cui si cita la sentenza dell'oracolo di Delfo, la motivazione del disprezzo della morte da parte di Socrate (5). Io comprendo che, se la fedeltà storica di questi

(1) H. Müller e K. Steinhart, *Platons sämmtl. Werke*, II, p. 280, n. 2, 1851.
(2) K. Schenkl, Xenophont. Studien, Wiener Sitzungsber, vol. 80, p. 135, 1875.
(3) M. Wetzel, *Die Apologie des Xenophon. Neue Iahrb. f. d. kl. Altertum*, 1900, p. 389.
(4) A. Menzel, *op. cit.*, p. 5 seg.
(5) A. Menzel *op. cit.* p 5.

punti fosse assicurata, per uno studio puramente giuridico della questione, il loro valore sarebbe notevole, ma non vedo come in base a tali comunicazioni si possa senz'altro affermare la credibilità dell'opera. Siccome molti dei dati ivi riportati stanno in aperta contraddizione coll'Apologia platonica, che ha per autore un testimonio oculare del processo, essi mi sembrano piuttosto venire in appoggio dell'ipotesi di Schenkl, cioè che l'opera in questione sia stata scritta nel secondo secolo av. C. in una scuola di retorica. Difatti, chi, dopo più di un secolo, e a mo' d'esercizio, tentava una ricostruzione del processo, poteva concedersi delle libertà che ad un testimonio oculare, come Platone, non erano permesse. Tali libertà potevano essere confortate da dicerie in corso, ma con ciò non è ancora assicurata l'autenticità dei fatti medesimi. Per quanto grande siano i meriti di Menzel, io credo che egli, nel suo desiderio di possedere un materiale oggettivo per l'esame giuridico della questione, sia andato troppo oltre nell'apprezzamento di quell'opera.

Da quanto fu esposto, si comprende quale debba essere il parere di Menzel rispetto al valore storico dell'Apologia di Platone. È chiaro che egli deve dare più importanza allo scritto che porta il nome di Senofonte che non a quello di Platone. E difatti, il lavoro di Platone ha, per la conoscenza del processo di Socrate, secondo Menzel, un valore limitato. (1). Menzel ammette che Platone descrive la vita, l'attività e la missione del filosofo in conformità del vero, ma alla parte negativa del contenuto dell'opera attribuisce soltanto scarso valore (2).

Per quanto concerne quest'ultima parte, Platone si è lasciato guidare, secondo Menzel, più da bisogni artistici che non da esigenze storiche (3). Menzel muove a Platone il rimprovero che nella sua opera Socrate si difenda contro un'accusa che non era contenuta nella deposizione di Meleto (ateismo), mentre non faccia alcun tentativo di confutare la vera accusa (introduzione di nuove cose demoniche). Dice inoltre, che in tutta questa parte dell'opera si cercano invano fatti positivi, che la polemica sia qui piuttosto di carattere dialettico (4), che Meleto difficilmente abbia potuto compromettersi come Platone descrive, ecc. (5). Sovratutto Menzel cerca

(1) *Ibid*, p. 1.
(2) *Ibid.*, p. 2,
(3) A. Menzel, *op. cit.*, p. 49.
(4) *Ibid.*, p. 2.
(5) *Ibid.*, p. 49.

di dimostrare che Platone dia una falsa interpretazione al termine νομίζειν, inquantochè questo significherebbe, secondo Platone, credere negli dei, mentre, a quell'epoca, abbia avuto piuttosto il significato di adorare (1).

Prendo quest'ultima asserzione come punto di partenza nel contrapporre la mia convinzione rispetto al valore storico dell'opera di Platone a quella di Menzel. È giusto che il termine νομίζειν significa originariamente comportarsi secondo il costume (νόμος) e che esso nell'atto di accusa contro Socrate viene riferito, senza dubbio, al culto degli dei. È quindi anche esatto che νομίζειν θεὸν negli scritti di Erodoto significa « adorare un dio secondo il modo consacrato dai costumi e legalmente riconosciuto dallo Stato » (2). Ma a Menzel sfugge che il concetto dell'adorazione chiude in sè anche quello del credere nei suoi varii significati. Io posso credere all'esistenza di una data divinità, senza adorarla, ma chi adora sinceramente un dio, non soltanto ammette con un tale atto la sua reale esistenza, ma pone in esso anche la sua fiducia e crede nel suo aiuto. In ciò sta anche la ragione psicologica, perchè il significato del verbo νομίζειν nel senso di adorare secondo i costumi si muta coll'ulteriore sviluppo della lingua man mano in quello di *credere in*. Ora, che una mente come Socrate intenda il termine in quest'ultimo senso, non può far stupire. Non vedo quindi la giustificazione del rimprovero che Menzel, a questo riguardo, muove a Platone. Quanto agli altri punti soprannominati, faccio qui osservare che i principii che mi guidano nella valutazione dell'Apologia platonica non sono di natura giuridica, ma piuttosto di natura psicologica. Da un tal punto di vista deve apparire evidente, mi sembra, che Socrate non poteva difendersi in modo diverso da quello documentato da questo scritto. Comprendo che un altro si sarebbe difeso diversamente, e ammetto che, dal punto di vista puramente giuridico, la difesa non sia stata abile, ma Socrate non sarebbe stato fedele a sè stesso, se, davanti ai giudici, il suo contegno fosse stato diverso da quello che era nella sua vita quotidiana. Socrate non era un Demostene, da presentarsi davanti al tribunale con orazioni diligentemente elaborate, allo scopo di annientare un avversario forte dell'appoggio che gli dava il diritto formale (cfr. l'Orazione per la Corona). Egli non era un uomo politico che lottasse contro un partito che riteneva pericoloso per la rinascita del suo Stato e che per

(1) *Ibid*, p. 14.
(2) *Ibid.*, p. 14.

ciò cercasse di sopprimere; egli era invece un grande genio etico-religioso che anche durante il processo, con tutta l'anima sua, voleva compiere la sua missione e che era pronto a sacrificare, senza timore, sè stesso, se questo era la volontà di Dio. Poteva quindi desiderare un'assoluzione soltanto nel caso che questa non impedisse la sua attività. Questo principio traspare da tutta la difesa. Soltanto quando teniamo conto della sua intima convinzione religiosa e della causalità del suo carattere, possiamo comprendere il suo contegno. Non bisogna quindi giudicare la questione da un punto di vista proprio, ma da quello socratico.

Per ciò sono anche inutili tutti i tentativi fatti per dimostrare, come l'esito del processo sarebbe stato diverso, se Socrate si fosse comportato diversamente. E tra questi tentativi non mancano neppure rimproveri fatti a questo grande pensatore. Egli non poteva agire diversamente, perchè i motivi che lo spingevano alla sua difesa erano quelli che sappiamo. Così, il principio di obbedire alle leggi vigenti lo spinse a presentarsi ed a difendersi (1). Senza questa profonda convinzione religiosa avrebbe forse fatto, come altri filosofi prima e dopo di lui hanno fatto, e come Anito sperava che facesse, cioè sarebbe andato volontariamente in esilio. Motivi religiosi lo determinarono a presentarsi impreparato e a fidarsi in modo assoluto dell'intervento del suo daimonion (40 a-c). Motivi etici e religiosi dominarono tutta la sua difesa, come pure la proposta della pena ed il discorso finale. Socrate esamina, in verità, tutti i singoli capi d'accusa, ma li esamina a modo suo. Non come uno che si senta colpevole egli appare davanti ai suoi giudici, nè come uno che abbia qualcosa da nascondere e per ciò cerchi di renderseli benigni, no, grande, come soltanto un' anima sommamente libera può esserlo, egli si difende contro le accuse in maniera che i principii della sua attività e le sue più intime convinzioni religiose si rivelino. Egli non parla in parole scelte come gli oratori, ma nel suo linguaggio proprio, « come uno straniero », secondo il suo detto (17b-18a). Per tutti i tempi disse in questo suo linguaggio ciò che egli era e ciò che voleva. Sarebbe una contraddizione psicologica senza uscita pretendere che Socrate avrebbe dovuto o potuto agire diversamente. Chiunque come lui, spinto da un forte bisogno etico della certezza, (2) cerca durante una lunga vita la verità e soltanto la verità, non

(1) Platone, *Ap.*, 19 a.

(2) A Labriola, *Socrate*, p. 5, 35, 76, ecc., 1909.

è assolutamente capace di accomodarsi in momenti estremi della sua esistenza ad opinioni ed a tendenze altrui. Salvare la vita, equivaleva al riconoscimento di una colpa: egli avrebbe dovuto disprezzare sè stesso.

Considerate le cose da questo punto di vista, si comprendono i dati precisi che dà del daimonion, di fronte alle false storielle che la gente si raccontava attorno a questo fenomeno. Il bisogno etico di dire tutta la verità lo spinge ad obbligare il suo avversario a svelare il vero significato del primo punto d'accusa, cioè quello dell'ateismo.

Perchè, si voglia o non si voglia, qui sta il nodo della questione. Chi introduceva nuove cose demoniche, cioè cose divine non riconosciute dalle leggi, negava, secondo Anito ed i suoi compagni, il dovuto omaggio agli dei dello Stato, in altre parole: era ateo, la peggiore cosa di cui uno potesse essere incolpato. Secondo la legge attica l'introduzione di culti di nuove divinità non era permessa ad un Ateniese, senza l'approvazione del popolo. E se è vero che non siamo sufficientemente informati riguardo ai particolari di questo punto, è d'altra parte chiaro che ciò era contrario allo spirito della legge e che doveva cadere sotto il concetto dell'ἀσέβεια (1). E si noti che nel caso di Socrate non si trattava di una irreligiosità teoretica, ma di una concezione religiosa con conseguenze pratiche. I singoli punti d'accusa erano formulati, come fu già detto, abilmente, ma erano anche alquanto vaghi, e noi possiamo essere certi che anche Meleto, nel suo discorso (retorico) non era stato molto chiaro. Ecco, perchè Socrate lo invita a spiegarsi meglio, cioè di dire francamente se egli vuol lasciar intendere che il filosofo sia ateo. Ed è questo precisamente che Meleto afferma (26 c), palesando nel tempo stesso tutta la sua ignoranza, inquantochè confonde la dottrina di Socrate con quella di Anassagora. Si pensi inoltre che Anito, e quindi anche Meleto, ritenevano Socrate un sofista, cioè un seguace di Protagora.

Ricordiamo bene lo spirito dell'epoca: non credere negli dei dello Stato, equivale per Anito e Meleto, all'ateismo, ma per Socrate, no. Ecco, perchè questi costringe il suo avversario a dilucidare questo punto e così, a dargli l'occasione di confessare la propria fede. Il suo Dio era, come abbiamo dimostrato, l'Intelletto universale. Il filosofo ha proclamato questo fatto in tribunale apertamente per tutti quelli che hanno orecchie per sentire. Attraverso i secoli ri-

(1) Meier e Schömann, *op. cit.*, p. 369. — Lipsius, *op. cit.*, p. 364.

suonano le parole colle quali termina la sua difesa: « Io credo in dei (cioè in una divinità), Ateniesi, come nessuno dei miei accusatori, e confido in voi e nel Dio di decidere, quale cosa sarà per me e per voi la migliore » (35 d). Infatti, Socrate credeva con tutto il suo essere nella divinità, ma non come i suoi accusatori, vi credeva in un modo che si avvicina a quello della fede cristiana. Si noti il singolare (τῷ θεῷ) nella frase citata. Con la confessione in quest'unico Dio si chiude anche l'intera Apologia platonica, il termine è l'ultima parola del terzo discorso.

Ciò mi conduce ancora una volta alla questione del valore storico di questo meraviglioso documento, quantunque io abbia già espresso e motivato la mia opinione altrove (1). Vi torno appunto, perchè a questo riguardo non posso andar d'accordo nè con Gomperz, nè con Menzel, malgrado i pregi delle loro opere. Menzel respinge, con ragione, l'opinione, abbastanza diffusa, che si tratti nell'Apologia di Platone di una pura finzione letteraria, ma parimenti respinge il parere di Schleiermacher, che io condivido, secondo il quale lo scritto di Platone rappresenta una fedele riproduzione di quanto Socrate disse davanti al tribunale di Atene. Menzel crede invece che questo scritto sia una fusione di « verità e finzione ». Egli accetta a questo proposito il termine introdotto da Gomperz (2); « verità stilizzata » (« stilisierte Wahrheit »), anzi, dà a tale termine un significato ancor più ampio che questo autore. Non ho l'intenzione di esporre qui nuovamente tutte le ragioni psicologiche che mi condussero alla convinzione espressa, ma mi si conceda di mettere in rilievo le contraddizioni nelle quali ci perderemmo, se volessimo accettare le opinioni di Menzel, di Gomperz e di altri.

Quando nella mente di Goethe nacque il desiderio di scrivere la sua autobiografia (1808) (3), egli aveva già raggiunto il suo sessantesimo anno di vita. Il poeta era al colmo della sua gloria (4). A quest'epoca egli sentiva in sè il bisogno di comprendere sè stesso e di farsi comprendere dagli altri nel nesso causale dello sviluppo storico. Egli guardava indietro ai giorni della sua gioventù coll'occhio dell'uomo maturo e provato nella vita. In questo senso il titolo

(1) F. Kiesow, *Il δαιμόνιον di Socrate. Bollettino di Filol. cl.*, anno XXIV, n. 2-3, p. 34, n. 4, pag. 52, 1917.

(2) Th. Gomperz, *Griechische Denker*, II, p. 81 segg. 1902.

(3) La prima parte apparve nel 1811.

(4) La prima parte del « *Faust* » uscì nel 1808, le « *Wahlverwandschaften* » seguirono nel 1809, la « *Farbenlehre* » apparve nel 1810, ecc.

del suo libro (« Wahrheit und Dichtung ») era giustificato. Con questa frase l'autore voleva dire che non ogni particolare della sua opera dovevasi considerare come una fonte storica. Così anche i Memorabili di Senofonte sono un insieme di verità e di finzione (1), ma del tutto diversamente stanno le cose riguardo all'Apologia di Platone. Una tale concezione sarebbe giustificata, se Platone l'avesse scritta molti anni dopo la morte del suo maestro, diciamo, ad esempio, verso il sessantesimo anno della sua vita. Ora, vi sono stati studiosi che hanno espresso un tale parere (Munck, 1856), e, se questo fosse vero, noi dovremmo consentire, che non sarebbe stato possibile a Platone di ricordarsi tutti i particolari di quel grande avvenimento della sua gioventù e la fantasia gli sarebbe venuta in aiuto. Ma, domando, l'Apologia sarebbe stata allora così, come ora la possediamo? Psicologicamente ciò è impossibile. All'epoca in cui Platone aveva di molto sorpassato la dottrina socratica propriamente detta gli sarebbe stato impossibile di sopprimere i pensieri già collegati in un proprio sistema. Platone avrebbe valutato il processo dal punto di vista acquisito, noi possederemmo il suo giudizio sul processo, ma non avremmo mai posseduto l'esposizione pura e semplice dei fatti che ammiriamo nella limpida oggettività dei discorsi socratici. Dopo un lungo sviluppo del suo pensiero nessun pensatore è capace di riprendere a scrivere come scriveva in principio della sua attività letteraria. Lo stesso sviluppo interno glielo impedisce. Per ciò l'Apologia platonica non produrrebbe, come fa ora, l'impressione della immediata realtà, se Platone l'avesse scritta più tardi. Come avrebbe egli potuto far dire a Socrate, per citare un solo esempio, così francamente le sue opinioni sulla morte e sull'Ade, quando egli stesso aveva già a questo proposito concezioni ben diverse? Già il Fedone, dialogo scritto senza dubbio molto più tardi, dimostra chiaramente che ciò non è possibile. Contrariamente all'opinione di Munck la indagine scientifica, dai tempi di Tennemann (1792-95) si convinse sempre più che l'opera in questione è stata scritta immediatamente o poco tempo dopo la condanna o la morte del filosofo, per quanto i singoli autori non siano d'accordo rispetto al termine preciso. Ma, se è così, che può allora significare il termine « verità e finzione »? Certamente non può avere il significato che ha nell'opera di Goethe, ma dovrà intendersi nel senso di un insieme di cose vere e di cose inventate. L'invenzione però significherebbe in

(1) F. Kiesow, *Senofonte ed il daimonion di Socrate. Rivista di filos. neoscol.*, a. 1918, p. 159.

uqesto caso un'alterazione voluta della verità, cioè una falsificazione. Infatti, Menzel suppone che la difesa di Socrate contro l'ateismo, ad es., di cui Meleto l'accusa, sia una invenzione di Platone (1), e parimenti dubita che Socrate in 27 b si sia veramente difeso come Platone riferisce, seppure non avesse preso l'accusa sul serio ed abbia voluto fare un artificio dialettico (2). Abbiamo già rilevato che Platone, secondo Menzel, avrebbe modificato il significato del termine νομίζειν.

Del pari non regge il termine introdotto da Gomperz. Noi siamo abituati a vedere ritrattati in uno stile convenzionale uomini, animali, alberi, fiori, nubi e qualunque altro oggetto del mondo esterno, disegnati allo scopo di riprodurre in noi (per processi di assimilazione) rappresentazioni del vero, ma applicato questo termine a fatti storici, non si può certamente pensare alla possibilità di una riproduzione assimilativa della verità. Per ciò la scelta del termine non mi sembra molto felice. In vero, per quanto Gomperz, nella sua pregiatissima opera, si sforzi di far valere l'importanza dell'Apologia, egli finisce col dire che la « verità stilizzata » è in fondo una « verità offuscata » (« getrübte Wahrheit »). « Platone sacrifica », egli dice, « l'esattezza dei fatti all'esattezza dell'impressione ». L'Apologia è anche per Gomperz « verità e finzione » e noi non siamo in grado, secondo lui, di distinguere nettamente tra l'una e l'altra. Platone ci offre, secondo quest'autore, una « verità offuscata », affinchè la « pura (« ungetrübte ») verità », quando dovesse passare per il mezzo di una comprensione limitata (« beschränkte Auffassung »), non venga svisata al punto di diventare una grossolana falsità (« gröbliche Unwahrheit » (3). Ma come? Noi cerchiamo sulla terra e sotto la terra e ci felicitiamo, quando una iscrizione, un papiro o qualunque altro documento portatore di nuovi fatti, venga alla luce; noi controlliamo senza requie nei nostri laboratori risultati ottenuti per giungere a fatti incontestabili, e qui si pretende che un testimonio oculare si sia permesso di oscurare fatti storici, per impedire che la pura verità venga svisata? Che cosa vi era dunque da nascondere? Non sarebbe più logico ammettere che Platone si sia deciso a pubblicare i discorsi di Socrate, come vennero realmente pronunciati? Solo in questo modo, mi sembra, era possibile di far trionfare la verità e di confutare le alterazioni avversarie le quali, come sappiamo, non manca-

(1) A. Menzel, *op. cit.*, p. 16

(2) *Ibid.*, p. 14.

(3) Th. Gomperz, *op. cit.*, p. 87.

vano. Dei particolari che Gomperz porta in appoggio della sua tesi, parleremo nella terza parte di questo scritto. Qui sia detto soltanto che tutti questi argomenti derivano da preconcetti. E così non regge neppure il paragone col telescopio che chiude il paragrafo in questione (V, 3). Il telescopio, dai tempi di Galilei e di Kepler, ha servito a scoprire molti fatti, ed il suo continuo perfezionamento trova limiti soltanto nelle inesorabili leggi della natura, ma la fabbricazione del telescopio non ha fino ad ora mai servito ad offuscare la realtà. Non mi sembra che tali paragoni possano chiarire le cose.

Lo stesso deve dirsi di tutte quelle opinioni, secondo le quali l'Apologia platonica sarebbe una creazione d'arte, in cui lo spirito di Socrate e quello di Platone sono fusi insieme, una descrizione dell'ideale platonico (Steinhart, 1851), ecc., ma non una semplice riproduzione della realtà. Anche concezioni di questo genere sono errate. Una personalità come quella di Socrate, in cui vi è una perfetta armonia tra concezione morale, il volere e l'agire, non è essa già di per sè un ideale di una tale grandezza, che ogni tentativo di idealizzarla maggiormente, deve necessariamente rimpicciolirla? Si pensi che Platone, all'epoca del processo, era un giovane di circa ventotto anni, che con ogni probabilità non aveva ancora scritto niente, e quand'anche avesse già allora pubblicato qualche cosa, tali lavori non potrebbero certamente sostenere alcun confronto con le sublime opere che nacquero più tardi. Noi siamo in grado di seguire lo sviluppo del suo pensiero e della sua attività e di distinguere varî periodi che si manifestano durante questo sviluppo, ma un tale studio ci dimostra anche che, per quanto egli si elevi man mano sopra la dottrina del suo maestro, la personalità di questo rimane pur sempre il suo ideale. Di ciò dà prova il fatto, che nei suoi dialoghi Socrate è sempre il personaggio che guida il discorso. Domandiamo ora, se sia possibile che Platone, in quella giovane età, cioè al principio della sua carriera, possa aver concepito una personalità superiore a quella del Socrate della Storia, la cui immagine portò nell'anima sua per tutta la vita come il suo più alto ideale? È possibile che egli l'abbia dipinto già allora come desiderava che fosse, ma come realmente non era? No, ciò non è possibile. « Il discepolo non è da più del maestro, ma ogni discepolo sarà perfetto quando sarà come il suo maestro » (1). Come si vede, anche tali tesi inducono in contraddizioni che non si lasciano riconciliare. Si aggiunga

(1) *Vangelo secondo S. Luca*, VI, 40. Trad. di G. Luzzi.

che Platone era allora nell'età in cui un giovane sente spesso per la prima volta, in tutta la sua asprezza, una ingiustizia umana, e nella quale in molti l'entusiasmo, con cui si misero ad attraversare, a piene vele, l'oceano dell'incerta vita, si trasforma in quello stato malinconico, dal quale certuni non si liberano più. Considerata la cosa anche da questo punto di vista, la tesi dell'idealizzazione non regge, perchè, in un tale stato di depressione, un giovane non è capace di idealizzare, si perde d'animo se non trova un sostegno al quale possa abbrancarsi. Questo sostegno morale Platone trovò nella memoria e nell'esempio del maestro rapitogli, di cui dice alla fine del Fedone, che, tra tutti gli uomini viventi, egli era il migliore, il più savio, il più giusto.

Con quanto fu detto, vengono senz'altro respinte anche le opinioni di autori che vedono nell'Apologia platonica soltanto una finzione letteraria. Le contraddizioni in tali teorie sono talmente palesi che non occorre rilevarle una per una. Prescindendo dalla mancanza di rispetto verso Socrate che in questo modo si attribuisce a Platone, mancanza che sta in antagonismo con tutto il suo carattere e con tutta la sua vita, queste teorie pretendono invece che Platone abbia inventato delle cose che da parecchie centinaia di giudici, dall'Arconte-Re, che presiedeva il processo, dal segretario del tribunale, dagli accusatori, ecc., come pure da un gran numero di spettatori, facilmente, e a tutto danno della causa di Platone e della reputazione di Socrate, potevano essere smentite. Lo stesso, però si deve dire in fondo anche di tutte le concezioni che con termini come « verità e finzione », « stilisierte Wahrheit », ecc. credono di puntellare il valore del documento in questione (2). Di fronte a tali opinioni affermiamo ancora una volta che reteniamo questo scritto un documento storico che rileva, con insuperabile chiarezza ed oggettività tutta la grandezza del personaggio con cui incomincia una nuova êra della filosofia occidentale. Il documento è, come per il suo contenuto e per l'impressione che fa, così anche per la sua forma tanto fedele, quanto le leggi psicologiche della riproduzione concedono, e non si dimentichi che il suo autore aveva disposizioni psichiche di eccezionale superiorità.

Il fatto che l'autore dell'Apologia, oltre ad essere filosofo, aveva anche una disposizione artistica, ha influito spesso avversamente sulla valutazione di quest'opera. Bisogna però notare che Platone non era artista nel vero e proprio senso del termine, nel senso di

(1) Cfr. pure R. Bonghi, *Dialoghi di Platone*, vol. I, p. 177 segg., 1901.

vivere unicamente per una determinata arte, di esprimere per mezzo di essa ogni suo pensiero e di trasformare ogni suo sentire in manifestazioni della medesima. La sua disposizione rese Platone capace di servirsi della sua fantasia, ove gli mancavano dati precisi, di alzarsi poeticamente nel mistico regno delle idee, di dare alle sue opere una forma altamente artistica, ecc., ma egli non era artista in prima linea. La sua arte sta dappertutto al servizio dell'indagine scientifica che ha per unico scopo la spiegazione delle cose. Se Platone fosse stato in prima linea artista, l'opera in questione avrebbe avuta una forma assai diversa. La sua disposizione artistica lo rese straordinariamente sensibile, dimodochè sentiva la sorte dell'amato maestro, come se fosse la sua propria. L'emozione suscitata in lui lo costrinse ad esprimere ciò che aveva vissuto, ma l'espressione stessa non avvenne nella trasformazione artistica della fantasia, essa avvenne nella riproduzione di ciò che era realmente accaduto.

Quanto allo stato d'animo in cui Platone si trovava quando stese l'Apologia, lo possiamo designare anche come una emozione trasformatasi in un atto volitivo, che tendeva a liberarlo da un intollerabile peso di sofferenze. Ma ovunque egli si recò, portava seco il suo dolore e se, sotto le nuove impressioni e durante il continuo indagare perdè col tempo della sua intensità, è altrettanto certo, che non sparì mai del tutto dall'anima sua. È una delle caratteristiche dell'anima umana che, per quanto essa indietreggi davanti ad un tale dolore, quando l'ha superato, non vuole più perdere i ricordi ad esso legati, vuole risentirlo. Noi ci avvinghiamo a tali ricordi, che tornano ad intervalli, come a cose sacre, dimodochè il dolore man mano temperato diventa addirittura un bisogno della nostra vita. Tali ricordi partecipano all'ulteriore sviluppo del carattere e determinano la condotta in certe faccende della vita. Chi ha mai avuto un'esperienza di questo genere, comprenderà ciò che voglio dire: si è per tutto il resto della vita diversi da quello che si era prima. Vi sono naturalmente anche qui delle differenze individuali e non può essere il nostro compito di tentarne l'analisi. Ma, per quanto concerne Platone, data la sua educazione e la sua speciale disposizione psichica, dati anche i problemi che si era prefisso di risolvere, si comprende, come dopo la fondazione della sua scuola, la sua figura dovesse acquistare sotto la continua influenza del suo sacro dolore e dei suoi ricordi infine quell'impronta divina, che il pennello magistrale di Raffaello ci fa sentire, quando ce lo presenta in mezzo alla sua scuola come un vegliardo rapito al mondo delle

illusioni, il cui sguardo si perde nel regno trascendente del vero essere. In questi sacri ricordi sta anche la ragione intima della continua riapparizione di Socrate nei suoi dialoghi. Il ricordo di quell'avvenimento della sua gioventù rimase per sempre abbarbicato nella sua anima. Ancora nel Politico, dialogo che Platone scrisse, secondo i più competenti ricercatori, in avanzata età, egli allude a quell'avvenimento (299 b).

Quanto Platone deve aver sofferto, sia moralmente che fisicamente, durante il periodo tra la condanna ed il supplizio di Socrate, e quanto i ricordi di quel tempo lo fecero soffrire ancora per molti anni, risulta da una frase che egli mette in bocca a Fedone (59 b) e che suona così: Πλάτων δέ, οἶμαι, ἠσθένει, Platone, credo, era indisposto. Perchè, ci domandiamo, questa strana frase, che sembra una scusa diretta tanto agli altri quanto a sè stesso? Si comprende l'intento dell'autore. Egli vuol far capire che gli era stato impossibile di trovarsi presente nel carcere in quei momenti, e con una licenza poetica passa sopra le sofferenze personali di quel tempo, a fin di non perdere la calma necessaria per comporre il cantico dei cantici sulla morte sublime del grande eroe.

Quanto ai Memorabili di Senofonte vado d'accordo con Menzel nel ritenere che quest'opera, per lo studio del processo di Socrate, non ha particolare importanza.

Segue.